CADERNOS DE ESTUDOS SOCIAIS - Recife, v. 25, nº. 1, p. 061-074, jan./jun., 2010

SOBRE O CONCEITO DE CULTURA NA ANTROPOLOGIA

Alicia Ferreira Gonçalves*

Introdução

É sabido que as pessoas, a partir de seus respectivos senso-comum[1] referem-se ao termo "cultura" atribuindo-lhe diferentes significados. Sobre esse tema alguns exemplos: podemos falar da cultura de um indivíduo como sinônimo de educação, de "civilidade" ou de "bons modos", neste caso, referir-se a alguém como tendo ou não cultura opera como um mecanismo de classificação social e de estigma, já dizia Roberto Da Matta no artigo "Você tem Cultura?".[2] Podemos falar de cultura popular em contraposição a uma cultura erudita, ou alta cultura de que nos fala Norbet Elias (1990). Falamos, ainda, de cultura de um determinado grupo social, como a cultura *punk*, ou cultura de massas como *pop*, cultura da classe trabalhadora, cultura das mulheres, cultura de uma determinada comunidade ou ainda de uma comunidade religiosa, como por exemplo, a cultura drusa ou islâmica. Podemos nos referir à cultura de uma determinada nação, como por exemplo, a cultura brasileira, ou mesmo a cultura de uma determinada região a exemplo da cultura nordestina. Podemos nos referir ao termo cultura em sentido mais amplo como a cultura de uma civilização, como é o caso da civilização Ocidental.

O conceito de cultura como objeto de estudo de caráter científico de uma disciplina específica – a antropologia – começou a ser formulado no final do século XIX por antropólogos, particularmente, pelos antropólogos norte-americanos, que a tornam o conceito central da disciplina que nos Estados Uni-

* Professora da UFPB. Professora Colaboradora MAPP/UFC -aliciafg1@hotmail.com

dos se autodesigna, a partir de 1896, com Franz Boas, como Antropologia Cultural, por contraste à Antropologia Social (de tradição britânica) com foco nas relações sociais. Neste artigo, pretendo discorrer de forma panorâmica sobre a trajetória do conceito de cultura na antropologia, particularmente vou me referir à antropologia norte-americana e realçar alguns temas relevantes, tais como: civilização e *kultur*; raça e cultura; natureza e cultura; indivíduo e sociedade; evolucionismo e neoevolucionismo; cultura e razão prática; estrutura e evento; positivismo e semiótica e, por fim, sobre o campo de estudos relativos ao culturalismo norte-americano e às políticas da diferença, esta última temática sinaliza para a problemática da alteridade cultural no mundo contemporâneo, os conflitos decorrentes e as soluções apresentadas por meio das políticas públicas que contemplam a alteridade em suas várias nuanças.

Sobre o conceito

Na história da civilização Ocidental, precisamente na Grécia antiga, o termo cultura fora acionado a partir de duas significações centrais: ora, como sinônimo de educação cuja noção central é a de *paidéia,* remetendo à cultura da aristocracia grega que se contrasta à cultura do povo; ora como sinônimo de cultivo da terra, remetendo ao povo trabalhador que cultiva o solo.

Na primeira acepção, a cultura significa o cultivo do espírito humano. Trata-se de uma disciplina interior que aspira a formação da personalidade do ser. Refere-se, portanto, à esfera dos valores morais, incorporando, desse modo, uma dimensão normativa (há um ideal de Homem e uma finalidade a ser atingida por meio da cultura) que é atingir a perfeição moral mediante a virtude (areté), que é o tema central da história da educação grega, sendo transmitida e ensinada pela educação. Trata-se de uma cultura da aristocracia, pois a *areté* é um atributo específico da nobreza, a qual o homem comum não tem acesso. Deste modo, é a partir da nobreza que nasce e se desenvolve a cultura e conformada de acordo com os valores desta. É uma cultura que se configura em meio à diferenciação entre grupos sociais, como consequência da diferenciação do valor espiritual e corporal entre os indivíduos. A diferença não tem raízes nas condições sociais e nas relações de poder, mas, sim, em uma diferenciação que remete ao plano espiritual.[3] Na obra *Os trabalhos e os dias* a poesia de Hesíodo (VIII a.c.), nos revela a segunda vertente da cultura – o trabalho, o cultivo da terra como cultivo do espírito. Não se trata de uma educação aristocrática, mas sim, de uma educação popular, uma doutrina da *areté* (virtude moral) do homem comum que se assenta na justiça e no trabalho. A cultura se alimenta da existência camponesa que se transmite por meio de suas tradições. Nesse sentido, os valores e os conceitos da cultura estão expressos também na narrativa mítica e na tragédia grega. Desta forma, o mito incorpora uma dimensão institucional, integrativa e coercitiva, problematizando temáticas universais. O mito desempenha uma função social, na medida em que, explica as origens da sociedade e os seus processos de transformação e na medida em que proporciona os fundamentos que legitima as leis e a autoridade. No pensamento dos filósofos gregos a cultura como cultivo do espírito e da moral adquire uma conotação política, na medida em que a finalidade da existência humana está na busca da *areté* (virtude) e todos devem se empenhar nesse objetivo. Em virtude dessa ideia Platão (427-347 a.c) enfoca seu trabalho moral de educador como uma atividade de edificação do Estado.

A cultura grega e os seus valores mais caros são projetados como um império universal. Daí a noção de bárbaro como todo aquele que não participa da cultura grega, ou seja, aquele que não possui *areté* como atributo do cidadão virtuoso do mundo grego. Há, subjacente a tais formulações, um cenário político e intelectual específico: a transição das cidades-Estado monárquica e aristocrática para uma nova *polis* democrática e a eleição do indivíduo como objeto de

reflexão, *onde o indivíduo se torna a medida de todas as coisas.*

Se, na Grécia Antiga, a cultura incorporou o significado de *Areté* (virtude) e esteve articulada ao projeto político imperialista do mundo grego, no final do século XIX, incorporou o sentido de *civilização* este articulado ao projeto político imperialista europeu e simultaneamente ao modo de produção capitalista que se amplia para as sociedades extra-europeias como África, Indonésia, América do Sul dentre outras, coincidindo com a institucionalização da disciplina antropologia na Inglaterra, Estados Unidos e França. Neste sentido, na história da referida disciplina esse conceito começou a ser formulado a partir do embate entre duas concepções: cultura pensada como sinônimo de civilização formulada na tradição iluminista francesa a partir da metade do século XVIII e cultura concebida a partir da tradição romântica alemã como sinônimo de ***kultur.***

Na primeira concepção, cultura é representada como uma conquista progressiva, cumulativa e distintamente humana. Neste caso, os seres humanos são semelhantes, pelo menos em potencial. Todos são capazes de criar uma civilização, o que depende do dom exclusivamente da razão, ou seja, do exercício da racionalidade, como principal atributo que nos particulariza e nos distingue de outros animais, vejamos a definição formulada por Tylor em 1871,

> *Cultura ou Civilização, tomada em seu sentido mais amplo sentido etnográfico, é aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume ou quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade* (TYLOR, apud CASTRO, 2005, p.69).

Cultura como sinônimo de civilização está subjacente aos estudos realizados por Lewis Henry Morgan (A sociedade antiga, 1877) nos Estados Unidos; Edward Burnett Tylor (A ciência da cultura, 1871) na Inglaterra e James George Frazer na Inglaterra (O ramo de ouro, 1890). Neste contexto intelectual o objetivo posto para a disciplina era a reconstituição da história das origens e dos estágios de evolução da humanidade definidos a partir de uma perspectiva evolucionista e unilinear em: selvageria, barbárie e civilização. Há subjacente a estas formulações teóricas uma concepção teleológica da história, como se esta tivesse um *telos* imanente (que caminha necessariamente para uma finalidade determinada) e o pressuposto de uma unidade psíquica universal que reside na existência empírica de certos germes originais ou elementares do pensamento que estariam presentes na mente do homem selvagem, bárbaro e civilizado. Em função desses germes elementares do pensamento a humanidade se desenvolveria psiquicamente em uma única direção da selvageria, à barbárie e desta à civilização, representados pela Inglaterra Vitoriana do século XIX. Neste sentido, a cultura concebida como civilização apresenta uma conotação universal, etnocêntrica e um projeto político colonialista condizente com o cenário intelectual e político europeu, particularmente França e Inglaterra do final do século XIX.

Como contraponto a essa semiótica do conceito, a tradição romântica alemã propõe o conceito de cultura como *Kultur. Kultur* se refere ao espírito – *Geist* que remete à tradição e aos valores nacionais (idiossincráticos) que se contrapõem às forças do progresso, a noção de *Geist* realça os valores espirituais em oposição ao materialismo, as artes e os trabalhos manuais em oposição à ciência e à tecnologia.

O embate entre *Kultur* e civilização foi abordado por vários intelectuais, dentre eles Norbert Elias – particularmente primeiro capítulo do “Processo Civilizador” e Adam Kuper no primeiro capítulo de “Cultura, a visão dos antropólogos”. Há um embate pelos corações e mentes entre duas perspectivas: Etnocêntrica que aspira uma validade universal e a relativista que defende as particularidades culturais e que reconhece que não há conceitos, valores e verdades universais. Afinal, civilização e *kultur* corresponde ao embate clássico constitutivo da

história do pensamento antropológico que orbita entre dois eixos: o universalismo e particularismo. A antropologia norte-americana de tradição idealista alemã incorporou a segunda acepção: a da *Kultur,* enfatizando o relativismo cultural e as particularidades de cada grupo social.

O marco de origem da antropologia norte-americana é a publicação de um artigo de Franz Boas, intitulado: "As limitações do método comparativo em antropologia social" no livro *Raça, linguagem e cultura* no ano de 1896. Segundo o autor que atuava institucionalmente na Universidade de Columbia, as culturas são formadas por traços e complexos de traços que são o produto de condições ambientais, fatores psicológicos e conexões históricas. A Cultura, segundo Boas, é pensada como particularidade, totalidade integrada e harmônica que sustenta a coesão social. Franz Boas baseou-se em seus estudos da distribuição espacial dos mitos, das lendas e do folclore entre os índios da América do Norte. Segundo o autor, os elementos de qualquer cultura eram produtos de processos históricos complexos envolvendo, em larga medida, a difusão e o empréstimo de traços e complexos de traços de culturas vizinhas. O processo de difusão é um processo de transformação cultural, nos quais os elementos de uma cultura se difundem de uma área para outra. As formas de organização social, os costumes, as instituições, o sistema religioso e o sistema de parentesco não provêm de uma origem comum como sugere o argumento evolucionista, desse modo, o autor desvincula raça de cultura. Um exemplo que o autor nos apresenta diz respeito à organização de muitas tribos primitivas em clãs totêmicos, que não pode ser explicada a partir de uma origem psíquica comum, a origem dessa forma de organização social é independente. Podemos afirmar que existe uma predisposição psicológica para a organização totêmica da sociedade, o que não significa que essa forma de organização social tenha uma origem comum e que tenha se desenvolvido de forma idêntica em várias tribos. [4]A cultura se transforma por meio da difusão de determinados traços ou complexos de traços e não por meio da evolução unilinear, fundamentada em uma suposta unidade psíquica do Homem, esse era o contraponto com as teorias evolucionistas do final do século XIX.

Para Boas e seus discípulos, os comportamentos individuais são moldados de acordo com a cultura. Nesse sentido, os hábitos sociais de um determinado grupo refletem os traços culturais constitutivas da cultura do referido grupo. Este pressuposto (a primazia da dimensão cultural sobre as disposições psíquicas individuais) irá perpassar os estudos de toda uma geração de antropólogos nos Estados Unidos até meados da década de 1940. Desse modo, para Alfred Kroeber, Ruth Benedict, Ralfh Limpton, Margareth Mead, dentre outros a grande questão era: O que nós devemos à cultura? O que nós devemos ao nosso código genético? Aos nossos ancestrais? O que se transmite pelo sangue? O que é inato e o que é adquirido pela cultura?

No texto "Super-orgânico", publicado no livro *El concepto de cultura*, Alfred Kroeber desconstrói o argumento evolucionista, desvinculando raça e cultura e delimitando as diferenças entre o plano orgânico – inato (cor dos olhos, constituição física, atividade mental) e o plano social e, ao mesmo tempo, delimitando o campo de estudos da antropologia (processos culturais) e da psicologia (disposições psíquicas individuais). Segundo este autor, a evolução orgânica difere da evolução social, porque são dois planos separados e autônomos que se desenvolvem a partir de uma lógica própria – neste sentido, a evolução cultural não está determinada por fatores hereditários. Enquanto, por exemplo, a resposta dos animais à variação ambiental é orgânica, a resposta dada pelos seres humanos às condições ambientais é formulada em termos culturais e não biológico.

Ruth Benedict foi discípula fiel de Boas e estudou a cultura pueblo do Novo México, os Dobu na Nova Guiné e os **Kwakiutl** da Colúmbia britânica, alguns resultados desses estudos foram publicados em *Padrões de cultura* em 1934. Para Benedict, em cada sociedade existem padrões culturais que a

própria sociedade seleciona de acordo com os seus objetivos de integração social e que são reforçados e alargados pelas suas instituições. A conduta desviante que não se encaixa no padrão estabelecido socialmente é reprimida pelas instituições da sociedade. Por exemplo, a experiência do transe, é uma potencialidade que existe em certo número de indivíduos em qualquer grupo social, quando ele é respeitado e recompensado socialmente, uma proporção considerável de indivíduos atingira ou simulará o transe. Em nossa civilização, por exemplo, em que o transe é considerado uma mancha no escudo da família, essa proporção diminuirá e os indivíduos que dela são capazes serão classificados de anormais.

Em 1944, Benedict realizou um estudo antropológico encomendado pelo governo norte-americano que foi publicado no Brasil em 1988, *O crisântemo e a espada*. O objetivo do estudo era compreender os padrões culturais dos japoneses na segunda guerra mundial. Segundo a autora: *Teríamos de tentar compreender os hábitos japoneses de pensamento e de emoção e os padrões em que se enquadravam tais hábitos* (BENEDICT, 1988, p.12). Sendo assim, os norte-americanos centrados nos pressupostos culturais de sua própria sociedade não compreendiam a lógica que guiava o comportamento japonês na segunda guerra mundial, não compreendiam em especial a determinação e a tenacidade dos soldados japoneses e do alto comando japonês, tendo em vista a sua superioridade bélica e a enorme desvantagem dos japoneses.

A conclusão da autora é de que a conduta japonesa nas diversas esferas da vida social era norteada por um padrão cultural composto por traços culturais selecionados pela sociedade e reforçada nas suas instituições. No caso japonês a noção central é a de hierarquia, portanto, prossegue Benedict, a partir dessa noção de hierarquia contemplada no padrão cultural japonês é que os japoneses guiavam a sua conduta nas várias esferas da vida social, inclusive na guerra. Enquanto os soldados norte-americanos estavam lutando pelos ideais e valores Ocidentais como a democracia e igualdade, os soldados japoneses estavam lutando para afirmar o lugar que o Japão deveria ocupar no mundo (topo na hierarquia) e pela superioridade do espírito contra o materialismo Ocidental.

A partir do caso japonês na segunda guerra mundial e dos seus estudos na Colúmbia britânica Benedict afirma que existe em todas as sociedades uma (inter) relação entre a cultura e as disposições psíquicas individuais: *Esta relação é recíproca e tão íntima que não se pode tratar de padrões culturais sem considerar especificamente as relações destes com a psicologia do indivíduo* (BENEDICT, 1988). A autora opera em dois planos: percepção e ação, comportamento e cultura. Qual é o papel do costume na formação do indivíduo, em suas percepções, crenças e comportamento, na conduta? Benedict sugere uma incorporação inconsciente do comportamento socialmente validado pelas instituições de cada cultura, ou seja, não há um exercício reflexivo por parte dos indivíduos que pertencem a uma determinada cultura.

A linha de raciocínio que privilegia a particularidade e o relativismo foi seguida por Margarth Mead em seu livro *Sexo e temperamento* que nos apresenta como hipótese central a noção de que as diferenças entre os sexos são diferenças construídas culturalmente e não determinadas biologicamente, isto é, não diferenças inatas, inscritas na carga genética dos homens e das mulheres. Mead estudou as relações entre temperamento individual e sexo entre os Arapesh, nos canibais Mundugumur e nos caçadores de cabeça Tchambuli, na Nova Guiné, foram dois anos de trabalho de campo, em que o foco da autora recai sobre as diferenças sexuais, particularmente os papéis atribuídos aos dois sexos nessas três sociedades. A autora conclui que os papéis sexuais atribuídos nas diversas sociedades são atribuídos em função dos padrões culturais peculiares àquelas sociedades e que são reforçados nas instituições (família, escola, trabalho,

igreja etc). Nessas formulações teóricas, a cultura exerce uma coerção e determina o comportamento individual.

Margareth Mead e Ruth Benedict introduzem na abordagem culturalista a noção da conduta desviante, do "anormal", do "patológico" estabelecendo desta forma o diálogo com a psiquiatria e a psicologia.[5] Segundo as autoras, a conduta desviante pressupõe um padrão e se revela no comportamento do indivíduo cuja disposição mental e comportamental não se ajusta aos padrões culturais selecionados pelas instituições sociais: Trata-se do Homem *cujos impulsos naturais não são admitidos pelas instituições da cultura a que pertence* (BENEDICT, s.d. p.287). A autora questiona os pressupostos da prática da psiquiatria ocidental e a noções de "louco", de "anormal", da noção de normalidade formulada dentro dos pressupostos ocidentais. Para autora os conceitos de normal e de anormal são conceitos construídos culturalmente. O exemplo citado no último capítulo de *Padrões de Cultura* é o dos homossexuais, depois retomado por Clifford Geertz: no artigo "O senso comum como sistema cultural". Segundo o estudo, na sociedade capitalista é atribuída ao homossexual uma condição de anormalidade enquanto que, em outras sociedades, o homossexualismo é valorizado culturalmente e reforçado nas instituições sociais, o exemplo paradigmático é a República de Platão. Neste sentido, cada cultura produz os seus "anormais" e os seus "desviantes".

A abordagem das autoras, em relação aos desviantes, é um convite a um exercício de relativização cultural, é um exercício de autorreflexão dos nossos padrões culturais e um reconhecimento que a tradição cultural pode ser tão neurótica quanto o esquizofrênico, e, ao mesmo tempo, é uma mensagem dirigida à psiquiatria praticada no Ocidente, que deve levar em consideração os aspectos culturais e a tolerância às disposições mentais e individuais.[6] A noção de conduta desviante abre todo um campo de reflexão em torno dos estudos de gênero na disciplina e dos estudos multiculturais nos Estados Unidos que desencadeou o movimento pós-moderno após a década de 1960.

A Escola de Cultura e Personalidade, como ficou mundialmente conhecida a partir dos estudos de Benedict e Mead, predominou no cenário norte-americano até meados da década de 40, quando emerge uma reação contrária ao particularismo histórico de tradição alemã. Esse movimento de inspiração teórica neoevolucionsta emerge após a década de 40 nos Estados Unidos, no contexto da grande depressão, a partir de dois personagens centrais: Leslie White e Marshall Sahlins que resgatam o conceito de evolução do século XIX e o aplicam à cultura.

Para Leslie White, a evolução cultural é determinada pelo montante de energia *per capita* aproveitada anualmente. Isto é, a evolução da cultura deriva da atividade de trabalho moldada pela tecnologia, onde todas as instituições sociais estão dispostas de maneira a contribuir para a efetividade com o qual o sistema apropria-se e utiliza-se de energia disponível.[7] Marshall Sahlins é um autor contemporâneo relevante na reflexão em torno do conceito de cultura. Em sua primeira fase, o "jovem Sahlins" é neoevolucionista, ele realmente crê que a cultura avança à medida que avançam as relações de produção e a produção do excedente por meio do avanço da tecnologia. Contudo, à medida que avança a tecnologia e a produção do excedente, esta é apropriada pela chefia tribal, o que permite a centralização do poder político na instituição do Estado.

O autor realizou pesquisa de campo entre os anos 1954 a 1955, nas comunidades do Pacífico, cujo foco analítico de viés evolucionista e marxista[8] era a evolução das comunidades do tipo igualitárias baseadas em parentesco para estados hierárquico. O eixo de análise é duplo: 1) Base material da sociedade (progresso tecnológico) e 2) Distribuição de poder dentro das tribos. Neste sentido, o foco recai sobre – organização econômica – como a sociedade se organiza para obter a sua subsistência e na organização política – como se apropria e distribui os

recursos de uma sociedade. A conclusão do estudo é que os fatores determinantes do desenvolvimento político era o progresso tecnológico que permitia o acúmulo de recursos materiais nas mãos de poucos. Essa tese foi desenvolvida no livro *Sociedades tribais*, publicado pela Zahar.

No final da década de 1960, o autor em sua fase madura revê a posição evolucionista que adotou por mais de vinte anos para adotar uma perspectiva culturalista. Em sua nova fase, as formulações teóricas foram desenvolvidas a partir do diálogo entre o materialismo histórico e o estruturalismo francês. Segundo Adam Kuper, o processo de conversão ao relativismo cultural ocorreu entre 1967, 1969 e 1970 quando Sahlins esteve em Paris e quando retorna aos Estados Unidos para assumir sua cátedra no departamento de Antropologia da Universidade de Chicago. Em 1976, publicou *Cultura e razão prática*. Neste livro o autor analisou o Ocidente como cultura, especificamente abordou o processo de produção capitalista concebido em si mesmo como um processo simbólico. Estudando os setores de vestuário e alimentação nos Estados Unidos e demonstrou que os objetos produzidos pela sociedade capitalista não o são somente em função de sua utilidade prática, na medida em que são úteis aos consumidores, mas significativos, ou seja, o esquema simbólico sempre acompanha a utilidade, desse modo prossegue Sahlins, a verdadeira utilidade consiste em significação. É, por exemplo, o valor social do filé ou da alcatra que informa o seu valor econômico e não somente a sua utilidade prática, assim como, não é a satisfação de necessidades biológicas que explica *por que as calças são produzidas para os homens e as saias para as mulheres, ou por que não comemos cães e, no entanto a carne do traseiro do novilho*.

O objetivo do autor foi demonstrar que a produção capitalista se realiza em função de um interesse utilitário mediado simbolicamente. Neste sentido, é o projeto cultural que ordena e organiza a produção e não o contrário. Sendo assim, a cultura não pode ser considerada o resultado da atividade prática, ela é também significação, ela é a mediadora entre o Homem e o seu meio material. Portanto, o homem explora a natureza com o objetivo de satisfazer as suas necessidades, mas o faz de um modo especifico, e esse fazer de um modo específico é mediado por um projeto cultural. A natureza (assim como o espaço) é apropriada simbolicamente. *Não há lógica material separada do interesse prático e o interesse prático do homem na produção é simbolicamente instaurado*. Nesse ponto de sua argumentação, o autor compara a sociedade industrial capitalista às sociedades ditas primitivas partindo do pressuposto de que tanto nas sociedades primitivas como na sociedade capitalista burguesa os aspectos materiais (exploração da natureza pelo Homem, satisfação das necessidades) não estão separados das relações sociais. O que é característico da sociedade capitalista é que a economia é o *locus* principal da produção simbólica:

> *Para nós a produção de mercadorias é ao mesmo tempo o modo privilegiado de produção simbólica e de sua transmissão. A singularidade da sociedade burguesa não está no fato de o sistema econômico escapar à determinação simbólica, mas em que o simbolismo econômico é estruturalmente determinante* (SAHLINS, 1999, p.232).

Deste modo, *A produção racional visando o lucro se move junto com a produção de símbolos*. Neste sentido, podemos falar do mercado como um locus institucionalizado privilegiado de produção simbólica, de onde emana um quadro classificatório imposto a toda a cultura, por contraste ao *mundo 'primitivo' onde o locus de diferenciação simbólica permanece nas relações sociais, principalmente nas de parentesco.* (SAHLINS, 1999,p.232).

Sahlins enuncia em *Cultura e Razão Prática* alguns argumentos que iria desenvolver de uma forma mais sistemática em *Ilhas de História*, abordando justamente as relações entre estrutura e evento. Para explicar essas relações o autor toma o mito como o eixo articulador dessa relação. Para Sahlins, as pessoas estabelecem novos eventos em tra-

mas já estabelecidas em sua mitologia. Sahlins realizou vários estudos de casos sobre a mitopráxis na Polinésia, mas o caso mais interessante foi sobre a visita do capitão Cook ao Havaí em 1778-1779. A visita e a morte de Cook são emblemáticas para pensarmos nas alterações da estrutura. Cook, inicialmente confundido com o deus Lono é agraciado e celebrado. Lono, contudo, também é, segundo a mitologia havaiana, o usurpador do reino, dessa forma, deve ser morto. Como demonstra a história, os mitos de certa forma pressagiam o que estava por vir – ou, como afirmava Sahlins, os polinésios *pensam no futuro como algo que está atrás deles*. O que o autor afirmava, na verdade, era que uma mitologia era a essência condensada de uma cosmologia religiosa, e que ela realizava as mesmas duas funções como religião ou como cultura. Os mitos explicavam a mudança e também ajudavam a efetuá-la, oferecendo ao mesmo tempo um relato do passado e um guia para a ação no futuro. Os mitos ofereciam um modelo para a compreensão dos eventos. Além disso, davam às pessoas diretrizes para lidar com novas situações, isto é, com os acontecimentos, com a novidade. Com Sahlins, chegamos à fase contemporânea da disciplina que, ao lado de Clifford Geertz, são autores de referência no debate em torno do conceito de cultura. Ambos são pós-estruturalistas, Sahlins estabelece diálogo com a história e os historiadores, enquanto que Geertz inaugura o movimento pós-moderno na disciplina a partir de uma abordagem semiótica da cultura.

O primeiro contato de Clifford Geertz com a antropologia ocorreu no ano de 1949, após um contato inicial com Margareth Mead, período em que foi admitido junto com a esposa em um curso de pós-graduação em Harvard, no departamento de Relações Sociais, criado por Parsons no ano de 1946.[9] A finalidade de Parsons era reordenar as ciências sociais nos Estados Unidos, criar uma divisão de tarefas e delimitar os campos do conhecimento científico: psicologia, sociologia e antropologia, esta última teria como objeto de estudo os sistemas culturais (domínio das ideias e dos valores) que se adequavam à sua teoria da "estrutura da ação social". Podemos datar o marco a trajetória de Clifford Geertz na disciplina, a partir dos anos 1950 quando iniciou as suas atividades de pesquisa de campo na Indonésia, particularmente em Java e Bali e no Marrocos abordando as relações entre a tradição e modernidade, ou Islamismo e "modernização". Marrocos e Indonésia estavam passando por um processo de mudança acelerado, de transição do sistema colonial para a independência política. Neste contexto, a grande questão era a mudança política e como esses países iriam se integrar ao modelo capitalista, como esses países iriam se modernizar? As questões epistemológicas eram, portanto: Qual era o papel da cultura nos processos de mudança sociais? Qual a relação entre cultura e ação social? Qual era o papel da tradição no processo de modernização social? Quais eram as relações entre cultura e processos sociais?

> *Qual era a função da cultura como modelo de ação? Cultura era um elemento puro e independente que se juntava a outros elementos (institucionais e psicológicos) para produzir ação social? Se fosse assim, como o elemento cultural podia ser abstraído uma vez que era observado apenas na ação social? O problema era ainda mais complexo, no sentido de que a própria cultura era moldada por processos sociais e políticos* (KUPER, 2002, p.134).

Os estudos desenvolvidos por Geertz demonstraram que as culturas locais poderiam servir de base para a modernização econômica, ou seja, o processo de desenvolvimento econômico pode ser realizado a partir da tradição local. No estudo da religião javanesa, as ideias tradicionais não tinham o poder de explicar as mudanças aceleradas e não serviam mais como mecanismo de integração social e de modelos orientadores da conduta, pois havia uma disjunção entre a estrutura social e a cultu-

CADERNOS DE ESTUDOS SOCIAIS - Recife, v. 25, nº 1, p. 061-074, jan./jun., 2010

ra; havia um descompasso entre o ritual e a mudança social e essa linha de argumentação foi desenvolvida no estudo de caso de um funeral em Java. Para Geertz, as velhas práticas religiosas não eram mais compatíveis com as realidades sociais de comunidades mistas num ambiente urbano. Os recursos rituais da cidade de Java não conseguiam mais lidar com a experiência social do povo da cidade, ou seja, as concepções culturais e os rituais javaneses não eram mais suficientes para compreender e dar significado à sua experiência social em rápida transformação. Geertz formulou o seu conceito de cultura a partir das suas experiências do trabalho de campo no Marrocos realizado com pequenos intervalos entre os anos de 1964 a 1972 e na Indonésia entre os anos de 1952 a 1971.

O conceito fora definido pelo autor como "teias de significados" inspirado em uma abordagem semiótica e hermeneuta, inaugurando desse modo, as tendências pós-modernas na antropologia que se delineiam a partir de uma publicação de Clifford Geertz, *A Interpretação das culturas* (1974). Nessa época, esse autor foi convidado a fundar a Faculdade de Ciências Sociais do Instituto de Estudos Avançados em Princeton. Nessa obra, Geertz propõe uma reformulação nos objetivos, na teoria e metodologia da disciplina, a partir de uma crítica realizada às ciências sociais positivista, particularmente, à antropologia clássica (britânica, norte-americana e francesa) e às etnografias de "gênero realista".

No primeiro capítulo do livro, Geertz indaga: *em que medida a antropologia pode ser considerada uma ciência?* No contexto da teoria interpretativista formulada por Geertz, a antropologia também é uma ciência, porém uma ciência interpretativa. Geertz é explícito, quando denomina a teoria interpretativa de ciência, mas, com algumas diferenças – a ciência interpretativa ao invés de buscar por regularidades, leis gerais, estruturas, função, inspirada na semiótica teria como objetivo apreender os significados: as estruturas significantes que tornam inteligíveis e/ ou informam os atos de nossos sujeitos. Define o conceito como essencialmente *semiótico*, para o autor, a cultura seria um ***contexto*** – algo dentro do qual; os acontecimentos, as instituições, os comportamentos e os processos podem ser descritos com densidade. Para o autor, não nos cabe perguntar se é a cultura que determina a ação e nem se é a ação que determina a cultura, cabe perguntar o que está sendo transmitido naquela experiência, naquela ação, qual é o seu significado. Por isso, rejeita as relações mecânicas de causa e efeito entre ação e cultura, processos sociais e cultura. Neste sentido, a análise da cultura não é uma ciência experimental em busca de leis, mas uma ciência interpretativa em busca do significado, deste modo, a cultura seria um contexto. O autor explicita a historicidade inerente à cultura – como teia de significados tecidos pelos homens – estrutura de significados construídos socialmente. Neste sentido, as culturas podem ser tratadas como textos escritos socialmente, no sentido de que são os homens que constroem as teias de significados de que são feitas as culturas. Explicita a natureza simbólica da ação social e a define como ação simbólica, não há ação sem significação. Portanto, a cultura como dimensão simbólica está colada à ação, decorrendo daí o seu caráter intrinsecamente histórico. O autor desencadeia a crítica pós-moderna na antropologia, focada na ambição cientificista da disciplina, na autoria e autoridade do texto etnográfico, e nas ligações da antropologia com a expansão colonial. A crítica pós-moderna de matriz norte-americana congrega vários intelectuais ligados aos estudos culturais que centram seus debates dentro e fora da academia nas políticas da diferença que protegem os direitos das minorias.

Adam Kuper, no livro *Cultura, a visão dos antropólogos* observa que, emerge no final dos anos 60 nos Estados Unidos e Inglaterra uma nova disciplina denominada de "estudos culturais" de natureza interdisciplinar

englobando as artes, literatura, conhecimentos, artes negras da mídia, cultura popular. Nos EUA, James Clifford é um autor de referência, assim como, Stuart Hall na Inglaterra. Ambos criticam os conceitos de cultura e de identidade e apontam as ligações da antropologia com a política externa norte-americana, francesa e inglesa. A principal especificidade dos estudos culturais é que articulam teoria e ação política de forma explícita com a finalidade de alterar a configuração de poder em determinada sociedade. São intelectuais que falam a partir do campo acadêmico e defendem causas específicas em sociedades específicas situadas historicamente. Josep Picó (1999) alerta que a problemática central dos estudos culturais contemporâneos já estava presente, no século XIX, no processo de formação dos estados nacionais, como unificar culturalmente as minorias étnicas que conviviam em uma mesma fronteira geográfica, como conciliar interesses divergentes.

No âmbito dos estudos culturais, a alta cultura é questionada e há um movimento de valorização das culturas populares, para eles a alta cultura expressa na mídia visa reproduzir o *status quo* e a exploração social. Neste sentido, os estudos culturais constituem ao mesmo tempo uma disciplina acadêmica e um movimento político. O movimento multiculturalista defende os direitos das minorias, como por exemplo: as minorias nacionais, como os corsos na França e os catalães na Espanha; os grupos étnicos: ciganos na Espanha, mulçumanos na França, índios, negros e mulheres no Brasil. O movimento associa diferença cultural e desigualdade social na sociedade norte-americana e inglesa. Esse movimento nasce após a Segunda Guerra Mundial no contexto dos processos de descolonização. Multicultural é qualificativo – sociedades multiculturais, como os Estados Unidos, Grã-Bretanha, Malásia, África do Sul, e que apresentam problemas de governabilidade associados aos interesses divergentes dos grupos étnicos que são por definição culturalmente heterogêneos.[10] No caso específico norte-americano, referem-se aos imigrantes e aos negros, e argumentam que toda diferença cultural deve ser tratada com respeito e simetria e não como inferioridade. Para essa tendência a nação americana é fragmentada culturalmente, o problema não reside na existência das diferenças, mas como a diferença é representada e tratada pelas elites norte-americanas, como inferiores, como desvios de normas ou patologia. Nesse cenário, a teoria cultural é um instrumento da ação política em defesa dos direitos das minorias culturais: étnicas, de gênero, religiosa, eles atuam na defesa da cultura de grupos sociais minoritários. A questão subjacente é política, jurídica e ideológica: Como equacionar unidade nacional, estado democrático de direito ancorado em valores universais e a diversidade cultural no projeto de construção da nação?

O debate entre antropólogos e os ativistas filiados aos estudos culturais coloca em questionamento o papel da antropologia nessa disciplina e nesse movimento político. Os estudos culturais e seus ativistas partem do pressuposto de que a cultura, alta cultura serve ao poder e reproduz a dominação social. A discussão gira em torno do conceito de cultura em sua vertente sistêmica e funcionalista e de identidade como entidade ontológica fixa e ancorada em elementos irredutíveis, nos estudos culturais cultura é sinônimo de "alta cultura" e funciona como ideologia – falsa consciência no sentido marxista refere-se às artes, à mídia e ao sistema educacional, contudo, podemos afirmar que se trata de uma concepção restrita de cultura, que difere da concepção antropológica – essa problemática foi discutida por Marcus e Fischer em texto publicado em 1992, "Antropologia como crítica cultural". Além disso, os autores criticam o relativismo porque, enfim, o relativismo cultural justifica tudo, inclusive o infanticídio nas sociedades indígenas até o apedrejamento das mulheres adúlteras no mundo islâmico. Nessa perspectiva, a identidade e a cultura são instâncias privilegiadas para a luta política das minorias étnicas, religiosas e de gênero.

CADERNOS DE ESTUDOS SOCIAIS - Recife, v. 25, nº 1, p. 061-074, jan./jun., 2010

Os autores filiados aos estudos culturais concebem cultura e identidade como historicamente construídos, nas relações sociais e de poder, híbridas, fluidas, re-significadas e manipuladas politicamente, economicamente e ideologicamente. Neste sentido, identidade não ontológica, fixa é construída historicamente. Assim como a cultura não constitui um universo simbólico homogêneo, é sincretismo, mistura é historicamente construída e (re) significada. Os autores realçam o caráter histórico da cultura e o papel da ação social em oposição a uma concepção que privilegia as permanências, a estrutura.

> *Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar* (HALL, 2003, p 44).

Kuper dirige uma série de críticas ao culturalismo norte-americano, entre elas, o projeto político norte-americano no pós-guerra e sua articulação com as teorias formuladas pelos antropólogos, como Ruth Benedict e Clifford Geertz. Nesse marco disciplinar, a diferença cultural justificou a dominação colonial e a intervenção nas ex-colônias, nestes casos a cultura e a tradição local são representadas como entraves ao processo de modernização econômica. A segunda crítica é com a falta de precisão conceitual, a utilização do conceito de cultura para designar arte, conhecimento, tecnologia, tradição e outros, ou seja, cultura quer dizer tudo e nada ao mesmo tempo. Ou quando se usa a cultura como fonte única explicativa dos fenômenos, o chamado determinismo cultural. A terceira crítica refere-se às implicações políticas concretas dos conceitos e das teorias culturais formulados na academia, trata-se de uma crítica ao relativismo cultural – Kuper se posiciona como um sul-africano liberal que desconfia dos movimentos sociais que invocam a cultura para motivar a ação política.

O autor remete à própria história do *apartheid* – política de segregação racial na África do Sul que fora concebida e justificada a partir de uma teoria antropológica formulada por um intelectual africânder – Eiselen professor de etnologia, que se inspirou no conceito de cultura de Franz Boas. Segundo Eiselen, em palestra proferida no ano de 1929, não havia provas que a inteligência variava com a raça, não havia provas científicas de que uma nação ou raça deve conduzir o mundo para todo o sempre rumo à civilização. Não era a raça, mas sim a cultura, que constituía a verdadeira base da diferença, o sinal do destino. As diferenças culturais deveriam ser avaliadas. O etnólogo acreditava que o governo africânder deveria estimular uma cultura banta mais elevada e não transformar negros em europeus, mais tarde o slogan “desenvolvimento separado”.

Devido aos vários questionamentos sobre a pertinência do conceito de cultura dentro da disciplina, no ano de 1997, no Brasil pela revista Mana a resposta de Shalins a essas provocações em dois artigos intitulados: *O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em extinção*.[11] Em 2004, foi publicado no Brasil pela UFRJ, *Cultura na prática* é uma coletânea de artigos produzidos a partir da década de 1960, trata-se de uma defesa apaixonada do conceito de cultura e sua pertinência para explicar e interpretar eventos contemporâneos, um dos conceitos centrais é o de indigenização da modernidade (que envolve a incorporação de elementos exógenos a partir de categorias cosmológicas tradicionais).

A resposta ao argumento de que as teorias antropológicas formuladas em torno do conceito de cultura estivessem a serviço da dominação colonial o autor rebate dizendo que em sua gênese no marco da tradição idealista alemã que remete a Herder ocorre justamente o contrário. Este conceito fora formulado justamente em oposição ao projeto civilizatório capitalista, valorizando as particularidades nacionais, os valores e a tradição em contraposição ao progresso da técnica e da ciência capitalista. Neste sentido, a intenção original da cultura era “anti-imperialista”.

Sahlins afirma que a tarefa contemporânea da antropologia é a indigenização da modernidade. O autor diz que as semelhanças culturais da globalização se relacionam dialeticamente com as exigências opostas da indigenização. *Em lugar de celebrar (ou lamentar) a morte da 'cultura', portanto, a antropologia deveria aproveitar a oportunidade para se renovar, descobrindo padrões inéditos de cultura humana* (SAHLINS, 1997, p 58). A fim de demonstrar etnograficamente a indigenização da modernidade Shalins cita as etnografias de três antropólogos: Rena Lederman, Epeli Hau´ofa e Verry Turner. Nessas etnografias demonstra-se como as sociedades insulares do Pacífico definidas como sociedades transculturais, outrora inseridas em uma estrutura de dominação colonial estão interpretando as mudanças aceleradas e se inserindo na economia de mercado a partir de suas próprias categorias cosmológicas. O foco empírico são os movimentos migratórios, a inserção dos nativos na divisão internacional do trabalho e a remessa de capitais e bens materiais para a terra natal.

Estão (re)significando em seus próprios termos o processo de globalização e remodelando as suas próprias identidades culturais. Hau´ofa afirma que após a segunda guerra os povos do pacífico conseguiram retomar seu controle tradicional do espaço oceânico, por novos meios, objetivos em uma nova escala chamou a atenção para o uso reflexivo que os nativos faziam de sua própria tradição cultural, **de** e **como** a partir de suas categorias cosmológica (re) significavam os acontecimentos contemporâneos e por meio de uma teia de reciprocidade que envolve a circulação de capital, bens e pessoas reafirmavam o compromisso com a terra natal. Não se trata somente de uma ligação simbólica com a terra natal, trata-se de conceber a ligação com a terra natal como central neste processo de transculturação.

Considerações finais. Entre a unidade e as particularidades

Adam Kuper é um Sul-africano que se define como um liberal de tradição humanista e argumenta que a ênfase no relativismo cultural e a afirmação de que os povos apresentam diferenças radicais servem para reafirmá-las impedindo dessa forma, o diálogo.Segundo argumenta Habermas (1987), o diálogo é sistematicamente distorcido pelos mediadores não discursivos como poder e o dinheiro. A ação comunicativa emancipadora de que nos fala o filósofo alemão pressupõe o abandono das tradições culturais encerradas em si mesmas e a construção de valores universais.[12] Kuper prefere buscar pelas semelhanças nas diversas sociedades, e afirma que a teoria da cultura *Tende a desviar a nossa atenção do que temos em comum em vez de nos estimular a nos comunicar através das fronteiras nacionais, étnicas e religiosas, e a nos aventurarmos além delas* (KUPER, 2002, p.311).

Estamos às voltas novamente com as grandes questões que deram origem à disciplina, no final do século XIX, quais sejam: o pressuposto de uma suposta unidade do gênero humano afirmada pela teoria e a diversidade cultural constatada empiricamente e a dialética, como diria Lévi-Strauss, entre identidades e diferenças. A questão relevante que perdura no século XXI é: como e quando, isto é, em quais circunstâncias históricas as diferenças culturais e identitárias se transformam em assimetria, violência e terror?

CADERNOS DE ESTUDOS SOCIAIS - Recife, v. 25, nº. 1, p. 061-074, jan./jun., 2010

Notas

[1] C.f. GEERTZ (1989).

[2] Cf. DA MATTA (1986).

[3] Cf. PICÓ (1999).

[4] Esse tema do funcionamento da mente humana e de uma unidade psíquica da humanidade será retomado por Lévi-Strauss no pensamento selvagem e por Geertz no capítulo segundo da interpretação das culturas a partir de perspectivas distintas.

[5] LÉVI-STRAUSS (1974) he dicho que la conducta desviente refleja un simbolismo autónomo, y, por lo tanto, no es patología. De otra forma, las autoras norte-americanas de la escuela de "cultura y personalidad" han dicho que el normal y el anormal son construcciones sociales, en ese sentido, cada sociedad produce sus tipos anormales predilectos. Lévi-Strauss habla que: "El debate no tiene salida, al menos que si perciba que las dos ordenes no están en una relación de causa y efecto, más que la formulación psicológica es apenas una traducción, en el plan de psiquismo individual, de una estructura propiamente sociológica" (MAUSS, 1974, p.7).

[6] Se aprende reconhecer quanto o seu sofrimento foi devido à falta de apoio num ethos tradicional, pode ir-se educando no sentido de aceitar com menos sofrimento o seu grau de diferença em relação àquele. Tanto as exageradas perturbações emocionais do maníaco-depressivo como o isolamento do esquizofrênico, acrescentam certos valores à existência que não se oferecem aos constituídos diferentemente. O individuo sem apoio que corajosamente aceita as suas virtudes preferidas e inatas pode alcançar um curso viável de comportamento prático que torna desnecessário o ele refugiar-se num mundo privado que para si próprio criou. Pode vir a atingir gradualmente uma atitude mais independente e menos torturada perante os seus desvios, e construir sobre essa atitude uma existência que funcione adequadamente (BENEDICT, 199-, p.298).

[7] "A energia à frente da evolução da cultura". **In**: J.S.Kahn (1975).

[8] Influência de Karl Polanyi (antropólogo húngaro neomarxista) – seminário proferido na década de 50 na Universidade de Colúmbia.

[9] Cf. KUPER (2002).

[10] As etnografias contemporâneas de Stanley Tambiah (1996) e de Veena Das (1995) sobre a Índia e o Paquistão e de HUTCHINSON (1995) sobre o Sudão Meridional, abordam a problemática do multiculturalismo dentro do Estado-nação contemporâneo.

[11] "Essa ordenação (e desordenação) do mundo em termos simbólicos, essa cultura é a capacidade singular da espécie humana" (SAHLINS, 1997: 41).

[12] Cf. GONÇALVES (2005/2006).

Alicia Ferreira Gonçalves

Referências Bibliográficas

BOAS, Franz. *The limitations of the comparative method of anthropology*. **In**: "Race, Language and Culture". New York: The Macmillan Company, 1940.

BENEDICT, Ruth. *Padrões de cultura*, Lisboa: Edição Livros do Brasil, s/d.

______. *O crisântemo e a espada*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1988.

CASTRO, Celso. *Evolucionismo cultural*. Textos de Morgan, Tylor e Frazer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

DAMATTA, Roberto. *Você tem cultura?* **In**: "Explorações. Ensaios de sociologia interpretativa". Rio de Janeiro: Rocco, 1986. p. 121-128.

DAS, Veena. *Critical events. An anthropological perspective on contemporary India*. New Delhi: Oxford University Press, 1995.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1989.

GONÇALVES, Alicia. *O pensamento mítico na teoria da ação comunicativa*. "Ideias", Revista do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/Unicamp, 12 (2)/13(1). Campinas, 2005/2006. p.205-236.

HABERMAS, Jürgen. *Teoria de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madri:Taurus, 1987.

HALL, Stuart. *A questão da identidade cultural*. "Textos Didáticos", n. 18. Campinas, IFCH, Unicamp, 1998.

______. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte:Editora UFMG, 2003.

HUTCHINSON, Sharon. *Nuer dilemmas. Coping with money, war, and the state*. London: University of California Press, 1996.

KROEBER, Alfred. *El super-orgânico*. **In**: J.S.Kahn. "El concepto de cultura: textos fundamentales". Barcelona: Anagrama, 1975.

KUPER, Adam. *Cultura, a visão dos antropólogos*. Bauru: São Paulo: Edusc, 2002.

LÉVI-STRAUSS. *Introdução à obra de Marcel Mauss*. **In**: "Sociologia e antropologia". v. 2. São Paulo: Edusp, 1974.

MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva. Formas e razão de trocas nas sociedades arcaicas*. In: MAUSS, Marcel. "Sociologia e antropologia". v. 2. São Paulo: Edusp, 1974.

MEAD, Margareth. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectivas, 1969.

PICÓ, Josep**.** *Cultura y modernidad. Seducciones y desengaños de la cultura moderna*. Madrid: Alianza editorial, 1999.

SAHLINS, Marshall. *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

______. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Zahar, 1990.

______. *Cultura na prática*. Rio de Janeiro, UFRJ**,** 2004.

TAMBIAH, Stanley. *Conflito etnonacionalista e violência coletiva no sul da Ásia*. RBCS, v.12, n.34, jun, 1997. p.4-24.

______. *Leveling Crowds: ethnonationalism conflicts and colletive violence in South Ásia*. California: University California Press, 1996.